

Schweitzer, Friedrich

Lebensgeschichte und Religion. Eine vergessene Dimension pädagogischer Biographieforschung

Zeitschrift für Pädagogik 38 (1992) 2, S. 235-252



Quellenangabe/ Reference:

Schweitzer, Friedrich: Lebensgeschichte und Religion. Eine vergessene Dimension pädagogischer Biographieforschung - In: Zeitschrift für Pädagogik 38 (1992) 2, S. 235-252 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-139601 - DOI: 10.25656/01:13960

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-139601>

<https://doi.org/10.25656/01:13960>

in Kooperation mit / in cooperation with:

BELTZ JUVENTA

<http://www.juventa.de>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.
Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.
This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert

Mitglied der:


Leibniz-Gemeinschaft

Zeitschrift für Pädagogik

Jahrgang 38 – Heft 2 – März 1992

I. Essay

- 163 LEENDERT F. GROENENDIJK/JOHAN C. STURM
Das Exempel Böhmens in den Niederlanden – Comenius' Bedeutung
für die familienpädagogische Offensive der pietistischen Reformation

II. Thema: Religion und Pädagogik

- 185 JÜRGEN OELKERS
Religion: Herausforderung für die Pädagogik –
Einleitung in den Schwerpunkt
- 193 PETER BIEHL
Symbole – ihre Bedeutung für menschliche Bildung. Überlegungen
zu einer pädagogischen Symboltheorie im Anschluß an Paul Ricœur
- 215 KARL ERNST NIPKOW
Religion in der Pädagogik?
- 235 FRIEDRICH SCHWEITZER
Lebensgeschichte und Religion. Eine vergessene Dimension
pädagogischer Biographieforschung
- 253 FRITZ OSER/ANTON A. BUCHER
Konvergenz von Religiosität und Freiheit. Plädoyer für einen
offenen Endpunkt

III. Diskussion

- 279 FRIEDA HEYTING
Pädagogischer Relativismus als Antwort auf die Moderne?
Konstruktivistische Überlegungen zum Verhältnis
von Erziehungstheorie und Erziehungspraxis

- 299 GABRIELE OETTINGEN/ULMAN LINDENBERGER/PAUL B. BALTES
Sind die schulleistungsbezogenen Überzeugungen Ostberliner Kinder
entwicklungshemmend?

IV. Besprechungen

- 327 HANS-GÜNTER ROLFF
Arbeitsgruppe Bildungsbericht am Max-Planck-Institut für Bildungsforschung: Das Bildungswesen in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Überblick für Eltern, Lehrer und Schüler
- 329 WERNER HELSPER
Rudolf Tippelt: Bildung und sozialer Wandel. Eine Untersuchung von Modernisierungsprozessen am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland seit 1950
- 332 HEINZ-ELMAR TENORTH
Helmut Engelbrecht (Hrsg.): Geschichte des österreichischen Bildungswesens. Erziehung und Unterricht auf dem Boden Österreichs
- 337 CHRISTIAN LÜDERS
Lothar Böhnisch/Hans Gängler/Thomas Rauschenbach (Hrsg.): Handbuch Jugendverbände. Eine Ortsbestimmung der Jugendverbandsarbeit in Analysen und Selbstdarstellungen

V. Dokumentation

- 341 Pädagogische Neuerscheinungen

Contents

I. Essay

- 163 LEENDERT F. GROENENDIJK/JOHAN C. STURM
The Example of Bohemia in the Netherlands – The relevance of
Comenius to the offensive of the pietistic reformation concerning
the educational functions of the family

II. Topic: Religion and Pedagogics

- 185 JÜRGEN OELKERS
Religion: A Challenge to Pedagogics – An Introduction
- 193 PETER BIEHL
Symbols – Their Relevance to Education. Reflections on a
pedagogical theory of symbols following *Paul Ricœur*
- 215 KARL ERNST NIPKOW
Religion in Pedagogics?
- 235 FRIEDRICH SCHWEITZER
Life History and Religion: A Forgotten Dimension of Educational
Biographical Research
- 253 FRITZ OSER/ANTON A. BUCHER
Convergence of Religiosity and Freedom? –
A Plea For an Open Ending

III. Discussion

- 279 FRIEDA HEYTING
Pedagogical Relativism – A Response to Modernity?
Constructivist reflections on the relation between educational theory
and educational practice
- 299 GABRIELE OETTINGEN/ULMAN LINDENBERGER/PAUL A. BALTES
Are achievement-related beliefs of East Berlin children detrimental
to their development?

IV. Book Reviews

327

FRIEDRICH SCHWEITZER

Lebensgeschichte und Religion

Eine vergessene Dimension pädagogischer Biographieforschung

Zusammenfassung

Der Beitrag gilt dem Zusammenhang von Lebensgeschichte und Religion sowie dessen Bedeutung für die Pädagogik. Ausgehend von der Bestimmung individueller, an die Lebensgeschichte gebundener Religion (im Unterschied zur kirchlicher oder gesellschaftlicher Religion) wird gezeigt, daß diese Form von Religion zu den traditionellen Themen der Pädagogik gehört, gerade auch nach der Aufklärung. Wenn Religion aber mit der Biographie und deren Reflexion verbunden ist, muß sie als Teil des Gegenstands der (pädagogischen) Biographieforschung ernst genommen werden. In weiteren Schritten werden hermeneutische und empirische Befunde zum religiösen Gehalt autobiographischer Reflexion und zur lebensgeschichtlichen Entwicklung von Sinn dargestellt und mit der These verbunden, daß religiöse Entwicklung in sinnvoller Weise als allgemeinmenschliches Phänomen untersucht werden kann. Schließlich wird gefragt, wie Religion heute noch Gegenstand pädagogischer Forschung sein kann.

Die pädagogische Biographieforschung hat – im Anschluß etwa an Veröffentlichungen von BAACKE/SCHULZE (1979; 1985) und HEINZE/KLUSEMANN/SOEFFNER (1980), die bereits Ende der 70er Jahre die Bedeutung entsprechender Zugangsweisen wieder ins Bewußtsein zu rufen suchten – starkes Interesse auf sich gezogen. Im weiteren Horizont der gegenwärtig vielbeachteten qualitativen Forschungsmethoden (vgl. GROEBEN u. a. 1988) fließen dabei u. a. die von W. DILTHEY begründete Tradition verstehender Forschung und die psychoanalytische Deutung von Lebenslauf und Lebensgeschichte zusammen. Im folgenden sollen nun weder Bedeutung und Reichweite dieser Neuausrichtung pädagogischer Forschung *an sich* noch deren Ergebnisse *im einzelnen* erörtert, sondern soll ein *spezifisches Defizit* in dieser Diskussion insgesamt hervorgehoben werden: die Bedeutung, die der *Religion* für die Lebensgeschichte und deren Verständnis zukommt. Denn im Unterschied zu den klassischen Darstellungen lebensgeschichtlicher Forschung, aber auch der Herausbildung (auto-)biographischer Reflexion als eines sich in der Geschichte entwickelnden Denktypus verhält sich die pädagogische Biographieforschung heute weithin gegenüber als religiös zu bezeichnenden Dimensionen eher spröde und entläßt sie, als wären sie pädagogisch von vornherein bedeutungslos, aus ihrem Blick.

Parallel zu dieser religiösen Abstinenz der pädagogischen Biographieforschung hat sich, ebenfalls in den 70er und 80er Jahren, im Umkreis von *Religionspädagogik* und *Religionspsychologie* ein beachtliches Interesse an der Erforschung von *Religion in lebensgeschichtlicher Perspektive* herausgebildet

(vgl. u. a. NIPKOW 1982, 1987; SCHWEITZER 1991; GRÖZINGER/LUTHER 1987; SPARN 1990). Die dabei entstandenen Untersuchungen sind auch allgemein-pädagogisch bedeutsam: Sie belegen – so eine meiner Thesen im folgenden –, daß zwischen Lebensgeschichte und Religion ein Zusammenhang besteht, der nur um den Preis eines unzureichenden Begriffs von Lebensgeschichte und auf Kosten des pädagogischen Denkhorizonts übergangen werden kann.

Im folgenden möchte ich zunächst klären, in welchem Sinne von einer an die individuelle Lebensgeschichte gebundenen Religion gesprochen werden kann und inwiefern diese ein Thema der Pädagogik bereits gewesen ist und noch sein kann. In weiteren Schritten werde ich dann Ergebnisse der religionspsychologischen und religionspädagogischen Biographieforschung aufgreifen, um sie auf ihren allgemeinpädagogischen Gehalt hin zu befragen.

1. Individuelle Religion als Thema der Pädagogik

(1) Religion ist hierzulande für das allgemeine Bewußtsein zunächst und vor allem verbunden mit „Kirche“. Dem entspricht im vorliegenden Zusammenhang die Frage nach solchen Einflüssen, die von Kirche sowie kirchlicher oder mit Kirche verbundener Sozialisation – etwa von religiöser Familienerziehung, Jugendarbeit, Religions- und Konfirmandenunterricht oder Kindergottesdienst – ausgehen. Der Zusammenhang von Lebensgeschichte und Religion reicht jedoch erheblich weiter. Unter neuzeitlichen Bedingungen ist es zu Differenzierungen von Religion und Christentum gekommen, die es notwendig machen, die *individuelle* Religion als eigene Größe neben der *kirchlichen* Religion und auch der von Staat und Gesellschaft im Sinne eines religiös fundierten Wertesystems getragenen *öffentlichen* Religion („Zivilreligion“, „bürgerliche Religion“ i. S. R. BELLAHS, vgl. SCHIEDER 1987, zum ganzen RÖSSLER 1986, bes. S. 78ff.) anzusehen. Diese Religion des einzelnen entsteht aus religiösen Deutungen, die auf die eigene Erfahrung gerichtet sind und die gegenüber Kirche und kirchlich-theologischer Lehre Autonomie beanspruchen.

Ein solcher Anspruch auf religiöse Autonomie des einzelnen wird seit dem 18. Jahrhundert – mit unterschiedlichen Akzenten – sowohl vom Pietismus als auch der Aufklärung erhoben (vgl. DREHSEN 1990). In beiden Fällen gilt das Interesse einer gelebten Religion, die in den Lehren der Kirche nicht aufgehoben ist. Die Wendung zu einem auf die *Lebensgeschichte* bezogenen – genetischen – Religionsverständnis liegt dabei von Anfang an nahe: Fragt der Pietismus nach der Anwendung des Geglauten und nach dessen Verwirklichung im Leben, so verlangt die Aufklärung nach einem Ausweis derjenigen Erfahrungen, deren Erwerb in der Lebensgeschichte als Möglichkeitsgrund auch des religiösen Weltverstehens angesehen wird. In beiden Fällen erwacht deshalb auch das Interesse für den Zusammenhang zwischen kindlicher Entwicklung und Religion, so daß die individuelle Religion in ihrem lebensgeschichtlichen Wandel zum Gegenstand einer eigenen Fragestellung werden kann (vgl. SCHWEITZER 1992).

Als berühmtes Beispiel autobiographischer Reflexion, in dem – als einem Stück aufklärerischer „Erfahrungsseelenkunde“¹ – sowohl das spätere entwicklungspsychologi-

sche Denken als auch die Biographieforschung vorgezeichnet sind, entsteht in dieser Zeit der „Anton Reiser“ von K. PH. MORITZ, und zwar – nach dem Gesagten: bezeichnenderweise – aus einem pietistischen Bekehrungstagebuch (vgl. MINDER 1974; s. auch NIGGL 1989, HERRMANN 1987, S. 315 ff.). In der Pädagogik gewinnt eine genetische Sicht des Zusammenhangs von Lebensgeschichte und Religion ihre Gestalt vor allem bei den Philanthropen und deren sensualistisch begründetem Versuch des pädagogisch gesteuerten Aufbaus von Welt im Bewußtsein und deren Deutung aus Sinnesdaten (vgl. u. a. BAHRDT 1776, BASEDOW 1764; zum weiteren Hintergrund HERRMANN 1979). Bei J. H. PESTALOZZI entspricht dem die Entdeckung der Mutter als Ursprung erster Religion („ich glaubte an meine Mutter, ihr Herz zeigte mir Gott; Gott ist der Gott *meiner Mutter*, er ist der Gott *meines Herzens*“; PESTALOZZI 1801, S. 353). Bei F. SCHLEIERMACHER wird die individuelle Religion in den „Reden“ zur Bildungsaufgabe („Bildung zur Religion“, 1799/1967) und erscheint als solche dann auch in dem nach Altersstufen aufgebauten Teil der pädagogischen Vorlesungen (SCHLEIERMACHER 1826/1966, S. 222 ff., 338 ff.).

Der Zusammenhang von Lebensgeschichte und Religion stellt sich hier also, innerhalb und außerhalb der Pädagogik, dar als 1. eine solche Form von Religion, deren Horizont vor allem im individuellen Leben, dessen Geschichte und Gestaltung besteht; 2. als genetisches Verständnis von Religion, für das diese ein Produkt der Lebensgeschichte bildet und zugleich eine auf die Lebensgeschichte bezogene Bildungsdimension enthält; und 3. der Wirksamkeit religiöser Motive in der (auto-)biographischen Tätigkeit selbst, sofern diese von der besonders im Pietismus hervorgetretenen Frage nach Selbstvergewisserung geleitet wird.

(2) Auch im 20. Jahrhundert ist die lebensgeschichtlich verstandene Frage nach der individuellen Religion in Pädagogik und Psychologie präsent geblieben. Besonders die Psychoanalyse S. FREUDS hat sich dieser Form von Religion als einem ihrer zentralen Gegenstände zugewandt (SCHARFENBERG 1976; NASE/SCHARFENBERG 1977), aber auch die pädagogische Biographieforschung der 20er und 30er Jahre. In beispielhafter Form ist dies an E. SPRANGERS klassisch gewordener „Psychologie des Jugendalters“ (1925) abzulesen. U. a. im Anschluß an die bahnbrechenden amerikanischen Ansätze einer empirischen Religions- und Jugendpsychologie bei ST. HALL und E. D. STARBUCK beschreibt SPRANGER dort die „religiöse Entwicklung des Jugendlichen“, und zwar mit Hilfe von Begriffen wie „Sinn“, „Sinndeutung“, das „Sinnganze“ usw.² (S. 267). Seine Perspektive ist dabei ganz auf den individuellen Lebenszusammenhang gerichtet, nicht auf Kirche oder theologische Lehre. SPRANGER fragt, welche „Seelenregungen dem Subjekt den letzten und höchsten Sinn seines Lebens und der Welt überhaupt erschließen“. Die weitergehende Frage, ob „dies dann wirklich der letzte und höchste Sinn *ist*“, klammert er ein. Sie liege nicht mehr im Bereich der Psychologie (S. 268). Im Rahmen dieser lebensgeschichtlichen Zugangsweise zu Religion wird dann eine religiöse Entwicklungslinie von der Kindheit über das Jugendalter bis hin zum einsetzenden Erwachsenenalter beschrieben, die wiederum das genetische Interesse erkennen läßt (S. 273 ff.).

In SPRANGERS „Psychologie“ steht das Kapitel zur Religion *neben* solchen zu Phantasie, Erotik, Sexualität, Ethik, Gesellschaft, Politik und Beruf. Dieses Nebeneinander darf jedoch nicht vergessen machen, daß SPRANGER insgesamt von der Annahme einer in sich

zusammenhängenden Persönlichkeitsstruktur ausgeht (vgl. seine Hinweise zur Methode, S. 1 ff.). Das Interesse an Religion ist deshalb von vornherein nicht isoliert zu verstehen. SPRANGER sieht vielmehr in der „Entdeckung des Ich“ – die er als „das (metaphysische) Grunderlebnis der Individuation“ bezeichnen kann – sowie der „Entstehung eines Lebensplanes“ entscheidende Merkmale jugendlicher Entwicklung überhaupt (S. 35). Entsprechend schenkt er der „Weltanschauung“ von Jugendlichen erhebliche Aufmerksamkeit (S. 243 ff.). Deren Wurzeln wiederum versteht er als „religiös“ (S. 264).

Bei SPRANGER finden wir demnach nicht nur – erstens – das Interesse an einer lebensgeschichtlich verstandenen individuellen Religion, sondern – zweitens – auch die Identifikation einer religiösen Bildungsdimension, die im biographischen Wandel von Deutungsmustern, Lebensplänen, Sinnentwürfen und Weltbildern oder Weltanschauungen sowie deren spezifischen Konstruktionsweisen begründet ist. Noch weiter geht – drittens – seine Auffassung, daß die autobiographische Reflexion – als Aufnahme und Entwurf von (Lebens-)Sinn – selbst abhängig ist von Formen der in der Lebensgeschichte ausgebildeten Sinnkonstruktion, die letztlich als *religiös* anzusprechen sind. Damit wird die autobiographische Reflexion selbst als religiös gehaltvolles Unterfangen angesehen.

Im Umkreis SPRANGERS sind in dieser Zeit eine Reihe von Untersuchungen entstanden, die sich um eine pädagogische und pädagogisch-psychologische Erforschung des Zusammenhangs von Lebensgeschichte und Religion bemühen. Auf diese weithin vergessenen Arbeiten (u. a. von BOHNE 1922, MIEHLE 1928, FRISCH/HETZER 1928) kann hier nur hingewiesen werden. Weiterhin zu erwähnen ist hier das ebenfalls zum Klassiker avancierte Werk CH. BÜHLERS über das „Seelenleben des Jugendlichen“ (1921/1975). In dieser auf der Analyse von Tagebüchern Jugendlicher als autobiographischen Dokumenten fußenden Darstellung wird die Religion des Jugendlichen besonders im Zusammenhang von dessen Ethik und Weltanschauung gesehen. Zwischen allen drei wird ein enger innerer Zusammenhang angenommen, der auf die Struktur des Seelenlebens zurückzuführen sei (S. 212 ff.).

Die Darstellungen SPRANGERS und BÜHLERS, auf die hier stellvertretend für die pädagogische Biographieforschung im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts hingewiesen wurde, lassen erkennen, daß das Interesse an Religion in dieser Forschung sich keineswegs allein einer eigenen Glaubensüberzeugung der Autoren verdankt. Auch wenn eine solche durchaus im Spiel gewesen sein mag, ist von der Sache her doch ein *pädagogisches* Anliegen entscheidend – das Anliegen nämlich, die für Entwicklung und Erziehung im Jugendalter grundlegend wichtige Ausbildung von Lebensplänen, umfassenden Sinndeutungen und -entwürfen auch bei der Forschung über Biographien mit einzuschließen.

(3) Ob sich das Interesse an individueller Religion auch in der *Gegenwart* durchhalten läßt, entscheidet sich nicht zuletzt daran, ob Religion in heutigen Biographien noch eine bedeutsame Rolle spielt. Betrachtet man in dieser Hinsicht die reichlich vorhandene autobiographische Literatur der Gegenwart, so gehört Religion zwar zu den Standardthemen vieler Autobiographien („gibt es so gut wie keine Autobiographie von Rang, in der das Verhältnis zur Religion ... ausgespart bliebe“; SCHNEIDER 1988, S. 6), doch bleibt der Umgang

mit diesem Thema eher konventionell und unpersönlich. In anderen Darstellungen ist überhaupt ein *Schweigen* von Religion zu beobachten. Weithin Beachtung gefunden hat schließlich ein Typus, der als *autobiographische Religionskritik* bezeichnet werden kann. Diesem prominenten Typus folgen eine ganze Reihe von Veröffentlichungen: Beispielhaft zu nennen sind T. MOSERS „Gottesvergiftung“ (1976), F. ZORNS „Mars“ (1977) und J. RICHTERS „Himmel, Hölle, Fegefeuer“ (1985). Ganze Sammlungen wie die von D. SCHERF (1984) oder die etwas anders gelagerte von H. MYNAREK (1983) schließen sich an. Das gemeinsame Muster solcher Darstellungen bildet die Reflexion auf die negative, die eigene Lebensgeschichte *deformierende* Rolle, die von Religion und religiöser Erziehung ausgegangen sei. Den Maßstab der – wenn man so will: antipädagogischen – Kritik liefert dabei eine Art Konstrukt der gelungenen Lebensgeschichte, deren Verfehlen der Religion zur Last gelegt wird. Im Anschluß an Überlegungen von P. ALHEIT (1986) könnte darin ein Beleg für eine epochenspezifische, der Säkularisierung verwandte Umkehrung im herkömmlichen Verhältnis von Lebensgeschichte und Religion gesehen werden: Das Leben wird demnach nicht mehr in einen umgreifenden religiösen Rahmen eingefügt – es ist vielmehr selbst zum Rahmen geworden, in den sich hier und da, und stets von diesem Rahmen her kritisierbar, Religion einfügen mag.

Bei genauerer Betrachtung erweist sich die autobiographische *Religionskritik* in vielen Fällen allerdings lediglich als *Kirchenkritik*: Nicht Erfahrungen mit Religion schlechthin und auch nicht deren Kritik oder Verwerfung machen ihr Thema aus, sondern eben Erfahrungen mit Kirche, die zum Teil selbst wieder am Maßstab einer der Kirche vorausliegenden persönlichen oder jedenfalls persönlich zum Beispiel aus dem Neuen Testament übernommenen religiösen Überzeugung gemessen werden (vgl. SCHWEITZER/BUCHER 1989). Die Prominenz der „autobiographischen Religionskritik“ als Typus darf deshalb nicht vorschnell als Beleg für eine generell fehlende Bedeutung von Religion für Biographie und Biographieforschung in Anspruch genommen werden. Dabei ist auch zu bedenken, daß gerade die genannten Autoren und Autorinnen für ihre der Intention nach religionskritischen autobiographischen Konstruktionen noch Religion als Medium wählen. Darin sind ihre Schriften, als Religions- und Kirchenkritik, selbst *religiöse* Dokumente, zu deren Deutung jedenfalls eine solche Interpretation nicht fähig wäre, die die Religion außer acht läßt.

Manches spricht allerdings dafür, daß autobiographisch-religionskritische Darstellungen der genannten Art bereits der Vergangenheit zuzurechnen sind. Mentalitätsgeschichtlich betrachtet atmen sie den engen Geist der bundesrepublikanischen Nachkriegszeit. Parallele Erfahrungen sind für die heutige Generation von Kindern und Jugendlichen in der Regel wohl nicht anzunehmen. Aber selbst wenn diese – vielleicht allzu optimistische – Sicht sich als zutreffend erweisen sollte, bleiben die mit der autobiographischen Religionskritik verbundenen Erfahrungen auch heute noch insofern präsent, als sie den Kindern und Jugendlichen in den sie erziehenden und unterrichtenden Erwachsenen begegnen.

Welche Bedeutung Religion für Kinder und Jugendliche heute besitzt, ist im ganzen aber eine Frage, die sich auf der Grundlage der verfügbaren Daten kaum beantworten läßt. Es gibt allerdings Hinweise darauf, daß das individu-

elle Interesse an Religion bei Kindern und Jugendlichen erheblich weiter reicht, als etwa die Teilnahme an kirchlichen Angeboten vermuten läßt. So erbrachte beispielsweise der 1983 im Rahmen der damaligen Shell-Studie ausgetragene Jugendauftrag einen – vor allem für die offenbar selbst anders ausgerichteten Forscher – *überraschend breiten Anteil religiöser Themen* in den freien Äußerungen der Jugendlichen. W. SZIEGAUD-ROOS spricht in der Auswertung (1985, S. 335) von „einem relativ hohen Anteil der durchgesehenen Einsendungen“, was nicht zuletzt deshalb „überrascht . . . , weil im Themenkatalog, der den Jugendlichen vorgeschlagen wurde, der Bereich der Religion völlig ausgespart war“. Das individuelle, über Kirche und als kirchlich wahrgenommene Verhaltensformen hinausreichende Interesse an Religion belegen dann selbst die spärlichen Daten, die die Shell-Studie zu diesem Bereich schließlich doch noch erhoben hat (FUCHS 1985; zur Kritik an diesem Teil der Studie sowie Hinweisen auf weitere Untersuchungen FEIGE 1990, S. 309 ff.): Persönliches Beten und ein Glaube an das Weiterleben nach dem Tod sind auch bei Jugendlichen verbreitet, die (so gut wie) nie in die Kirche gehen. Diesem Interesse der Jugendlichen wird die heutige Jugendforschung kaum gerecht.

2. Religiöse Implikationen autobiographischer Reflexion

Als *das* klassische Beispiel für den Zusammenhang von Lebensgeschichte und Religion können bis heute AUGUSTINUS' „Bekenntnisse“ aus dem vierten Jahrhundert gelten. Sie stehen auch Modell für die Frage nach den religiösen Implikationen autobiographischer Reflexion, auf die nun einzugehen ist.

AUGUSTINUS läßt seine „Bekenntnisse“ beginnen mit den Worten:

„Groß bist Du, Herr, und hoch zu preisen, und groß ist Deine Macht und Deine Weisheit unermesslich. Und preisen will Dich der Mensch, ein kümmerlicher Abriß Deiner Schöpfung, ja der Mensch, der herumschleppt das Zeugnis seiner Sünde und das Zeugnis, daß Du, den Hochfähigen widerstehst“ (1966, S. 13).

Und wenige Seiten später heißt es: „Und dennoch laß mich reden vor Deiner Barmherzigkeit, mich Staub und Asche, laß mich dennoch reden: Denn siehe, Deine Erbarmung ist es, zu der ich rede, nicht ein Mensch, der mein Spötter wäre“ (ebd., S. 21).

Die „Bekenntnisse“ des AUGUSTINUS sind Bekenntnisse vor Gott, an Gott gerichtet, und zwar mit dem Ziel, sein Erbarmen zu finden. Es geht AUGUSTINUS um die Rechtfertigung seines Lebens, die er sich nicht von Menschen, sondern von Gott erhofft: Gott wird ihn verstehen, wo ihn Menschen verspotten.

Es ist bekannt, daß J.-J. ROUSSEAU – mehr als ein Jahrtausend später – seine „Bekenntnisse“ (ROUSSEAU 1978) gleichsam in Umkehrung dieser Voraussetzungen zu schreiben unternimmt. Dort heißt es im Vorwort:

„Dies ist das einzige Bild eines Menschen, genau nach der Natur und in seiner ganzen Wahrheit gemalt, das es gibt und wahrscheinlich je geben wird. Wer Sie auch sind, den mein Schicksal oder mein Vertrauen zum Schiedsrichter über das Geschick dieses Heftes gemacht hat, ich beschwöre Sie bei meinem Unglück, bei Ihrem Innersten und im

Namen der ganzen menschlichen Art; zerstören Sie nicht ein einzigartiges und nützliches Werk, das als erstes Vergleichsstück beim Studium der Menschen dienen kann ...“ (ebd., S. 7).

Und das erste Buch setzt ein: „Ich beginne ein Unternehmen, das ohne Beispiel ist und das niemand nachahmen wird. Ich will meinesgleichen einen Menschen in der ganzen Naturwahrheit zeigen, und dieser Mensch werde ich sein.

Ich allein. Ich lese in meinem Herzen und kenne die Menschen ...

Mag die Posaune des Jüngsten Gerichts wann immer erschallen, ich werde mit diesem Buch mich vor den obersten Richter stellen ...“ (ebd., S. 9).

Bei ROUSSEAU ist die Menschheit in die Rolle des Richters getreten, was sich als *Säkularisierung* der autobiographischen Intention deuten läßt. Die bei AUGUSTINUS offen ausgesprochenen religiösen Implikationen der autobiographischen Reflexion verschwinden bei ROUSSEAU aber gerade nicht, sondern bleiben, in verwandelter Form, erhalten (vgl. JAUSS 1979). Besonders deutlich ist dies bei der Suche nach *Rechtfertigung*, die die gesamte Darstellung ROUSSEAUS durchzieht, sowie der Berufung auf die „Natur“ als *höhere Instanz* und dem Appell „im Namen der ganzen menschlichen Art“, die ebenfalls eine übergeordnete *Berufungsmöglichkeit* zu bieten scheint.

Läßt sich aus dem Weiterwirken traditionell religiöser Motive auch in solchen Autobiographien, die sich von dieser Tradition lösen wollen, ein allgemeines Argument gewinnen? Besteht gleichsam *unvermeidlich* ein Zusammenhang zwischen Autobiographie und Religion? Es läßt sich jedenfalls behaupten, daß auch heutige Beispiele autobiographischer Reflexion in ihrer *Rechtfertigungsabsicht*, ihrer *zeitlichen* Strukturierung und ihrem *Adressatenbezug* sich auf einer Grenze bewegen, an der die Übergänge ins Religiöse fließend werden.

Besonders H. LUTHER hat sich um Nachweis und Analyse „implizite(r) Zusammenhänge zwischen Autobiographie, Subjektivität und Religion“ bemüht (LUTHER 1990, 1987, 1985). Er beobachtet (1987, S. 69), daß die autobiographische Selbstreflexion „in bewußter Wahrnehmung von Gegenwart aufs Leben“ blickt, „allerdings dabei gleichzeitig diese überschreitend, indem die Zukunft und ihre Möglichkeiten mitgedacht werden“. Die autobiographische Reflexion lebe „vor allem von den nichtrealisierten Möglichkeiten einer offenen Zukunft, die einen *anderen* Sinnzusammenhang des eigenen Lebens möglich erscheinen lassen, als den, den das bisherige suggeriert“. Sie besitze daher ihrem ganzen Wesen nach den Charakter des Entwurfs, der die Wirklichkeit übersteigt.

Es ist plausibel anzunehmen, daß sich solche Reflexion zwar möglicherweise in der Einsamkeit, aber doch nicht ohne zumindest vorgestellten, vielleicht gewünschten oder auch gefürchteten Adressaten vollzieht. Das heißt dann, „daß derjenige, der sein Leben biographisch ... reflektiert, als ‚Adressaten‘ seiner Gedanken auch einen ‚fiktiven anderen‘ unterstellt, von dem er annimmt, daß er Verständnis nicht nur für sein bisheriges, sondern gerade auch für sein zukünftiges Leben hat“ (LUTHER 1987, S. 74). Dies sind Erwartungen, die sich in der christlichen Tradition mit *Gott* verbinden. Sie erinnern an den Gebets- und Bekenntnischarakter der Reflexionen des AUGUSTINUS.

LUTHER (1990, S. 363) begreift die autobiographische Reflexion aus der

Spannung zwischen *Individualität* und *Identität*. Anhand der Bekenntnisse des AUGUSTINUS gewinnt er die These, daß hier „Gotteserkenntnis . . . insofern zur radikalisierten Selbsterkenntnis“ werde, „als sie der biographischen Selbstreflexion ermöglicht, der eigenen Rätselhaftigkeit sich zu stellen, sie anzunehmen und sie nicht zugunsten (geforderter) Identität zu verdrängen“ (S. 382). Zu verallgemeinern sei dies in der These, daß „Zusammenhänge zwischen Autobiographie und Religion“ dort aufzuweisen sind, „wo das *Individualitätsmotiv* aufgenommen und radikalisiert wird und dieses das Identitätsmotiv überbietet“ (S. 384). – Diese These darf nicht so verstanden werden, als erwache schon aus jeder ausgehaltenen Spannung zwischen Individualität und Identität eine religiöse Implikation. Entscheidend ist vielmehr, daß der religiöse Bezug für die autobiographische Reflexion in dem Maße produktiv werden kann, als er sozialen Identitätszwängen entgegenzuwirken vermag.

In ähnlicher Form versucht W. GRÄB (1990), „*Lebensgeschichte als religiöse Selbstausslegung*“ durchsichtig zu machen. Den Hintergrund bildet für ihn ein „transzendentes Religionsverständnis“ im Sinne der Philosophie. Demnach ist Religion festzumachen „am Vollzug der Selbsterfassung eines bewußten Lebens, mit dem dieses zugleich den Grund zur Darstellung bringt, der es selber ermöglicht und der ihm seine transzendente Einheit auch und gerade in lebensgeschichtlichen Differenzerfahrungen verbürgt“ (S. 83). Hier ist es also die Kategorie des *Grundes*, in der die Brücke zwischen Autobiographie und Religion gesehen wird. Soweit die autobiographische Reflexion sich nicht nur auf den Verlauf einer Lebensgeschichte richtet, sondern weiterfragt nach deren Grund, gewinne sie religiösen Charakter. – Als Theologe will GRÄB den Zusammenhang zwischen Autobiographie und Religion noch weiter präzisieren. Er deutet ihn im Sinne der Rechtfertigung *sola gratia*: „Lebensgeschichte als *religiöse* Selbstausslegung, das würde bedeuten, daß das Individuum, dem diese Auslegung gilt und das sie als die ihm eigene muß entwerfen bzw. sich aneignen können, nicht zugleich auch deren Einheitsprinzip selber sein muß.“ Das wäre eine „Rechtfertigung der Geschichte dieses Lebens aus einem Grund“, der nicht durch Leistung gesichert, sondern der von außen „zugesprochen“ wird (S. 88f.; vgl. auch, mit ähnlicher Tendenz, LUTHER 1985).

Es ist bei diesen Überlegungen zum Zusammenhang von Autobiographie und Religion nicht beabsichtigt, dem autobiographischen Denken einen *zwangsläufig* oder *heimlich* religiösen Charakter zu unterstellen. Es geht nicht um eine religiöse Vereinnahmung von Autoren gegen deren Willen. Wohl aber soll gezeigt werden, daß gerade die Grenzen zwischen religiöser und autobiographischer Reflexion fließend sind – verständlich sowohl aus historischen als auch systematischen Gründen. Denn die Suche nach dem Verstandenwerden durch ein (fiktives) Gegenüber ist dem Autobiographischen immanent, und diese Suche geht über die Grenzen realer oder wie auch immer objektivierbarer anderer hinaus. Sie enthält ein *ideales*, *utopisches* oder eben *religiöses* Element.

Weiterhin schließen die hier zusammengefaßten Analysen die These ein, daß es einen auch pädagogisch relevanten Unterschied macht, *wie* der fiktive andere vom Subjekt vorgestellt, gedeutet und verstanden wird. An den (vorgestellten) Erwartungen dieses anderen entscheidet sich, was das Leben wert und welchem Lebensentwurf zu folgen ist. Eine reflektierte Gestalt dieses anderen, wie sie nicht zuletzt mit Hilfe theologischer Kategorien zu gewinnen ist, wird

einer gesunden Entwicklung von Jugendlichen oder Erwachsenen daher angemessener sein als etwa die ungefilterten Idealbilder kommerzieller Kultur.

3. Zur lebensgeschichtlichen Entwicklung von Sinn

Nach den hermeneutisch-systematischen Ansätzen im letzten Abschnitt soll nun auf eine stärker empirische Zugangsweise religionsbezogener Biographieforschung eingegangen werden. Dabei mag die Rede von einer „lebensgeschichtlichen Entwicklung“ auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinen. Sie führt Begriffe zusammen, die unterschiedlichen, zum Teil als gegensätzlich angesehenen Forschungstraditionen entstammen – einem narrativen oder psychoanalytischen Ansatz einerseits und der strukturalistischen (kognitiv-strukturellen) Entwicklungspsychologie andererseits. Wenn beide hier miteinander in Verbindung gebracht werden, so deshalb, weil sich im Bereich religionsbezogener Biographieforschung eine im lebensgeschichtlichen Sinne erweiterte Entwicklungspsychologie der Lebensspanne als besonders fruchtbar erwiesen hat (vgl. SCHWEITZER 1991, NIPKOW/SCHWEITZER/FOWLER 1989). Als Beispiel hierfür kann besonders die qualitativ-empirische Forschung des amerikanischen Religionspsychologen und Theologen JAMES W. FOWLER genannt werden. FOWLER (1981/1991, 1989a und b) verbindet die Psychologie E.H. ERIKSONS (1974, 1977), die von der Idee des „Lebenszyklus“ und der „Lebensgeschichte“ geleitet wird, mit den Stufentheorien von J. PIAGET, L. KOHLBERG, R. SELMAN u. a. und gewinnt daraus in eigener Weiterführung die Synthese einer Stufentheorie der Entwicklung von Selbst und Religion oder, wie FOWLER selbst sagt: von „Sinn“ (meaning) bzw. „Glaube“.

Weitere Ansätze religionsbezogener Biographieforschung, auf die hier nur hingewiesen werden kann, schließen in der Regel dichter an ERIKSON an (u. a. KLESSMANN 1980, FRAAS 1983, WERBICK 1983; vgl. HEIMBROCK 1985). Alle der von ERIKSON beschriebenen Lebensalter im Lebenszyklus haben religionspsychologische Implikationen. Sie können als Grundmuster einer religiösen Biographie gelesen werden (vgl. ERIKSON 1975).

FOWLERS Theorie ist aus narrativen Interviews zu Lebensgeschichte, Moral und Religion gewonnen. In diesen Interviews können sich qualitativ unterscheidende Muster in der Art und Weise, wie Selbst und Welt gedeutet und wie *Sinn konstruiert* oder *gefunden* wird, identifiziert werden. Um die qualitative Unterschiedenheit sowie die s. E. – durch logische Implikationsverhältnisse bedingt – nicht umkehrbare Abfolge in der lebensgeschichtlichen Herausbildung solcher Muster zum Ausdruck zu bringen, bezeichnet FOWLER sie, in Anlehnung an PIAGET und KOHLBERG, als *Stufen*, und zwar als *Strukturstufen*: Sie sind dem Inhalt nach individuell, besitzen in struktureller Hinsicht aber verallgemeinerbaren Charakter.

Die von FOWLER untersuchte Entwicklung von Sinn ist nicht religiös im Sinne bestimmter Traditionen oder Institutionen. Sie schließt deren Sinndeutungen ein, soweit sie sich bei den untersuchten Menschen aufgenommen finden. Sie ist aber von vornherein nicht auf diese begrenzt, sondern umgreift alle Formen einer *letzten* Sinngebung oder -findung. Weil diese aber insofern universell

seien, als jeder Mensch auf eine sinnhafte Deutung von Welt angewiesen ist, bilde der „*Glaube*“ – verstanden als die Ausprägung letzten Sinns (*faith* im Unterschied zu *religion*) – eine allgemeinmenschliche Erscheinung. Deshalb kann FOWLER seine Stufen als „*Stufen der Glaubensentwicklung*“ bezeichnen, ohne daß dies christlich oder überhaupt im Sinne einer bestimmten Religion verstanden werden darf.

Im vorliegenden Zusammenhang ist nun vor allem bedeutsam, wie die von FOWLER herausgearbeiteten Muster oder Stufen im biographischen Material aufscheinen: Sie bezeichnen auch hier nicht eine bestimmte Inhaltlichkeit oder religiöse Überzeugung, wie sie für die sog. Kirchen- oder Religionszugehörigkeit typisch sein mag. Sie stellen sich vielmehr dar als die jeweils spezifischen Formen oder Strukturen der inneren Organisation biographischer Erfahrung und (Selbst-)Deutung. Damit betreffen sie die Konstitution des Selbst, als das Subjekt und Objekt von Biographie.

FOWLER (s. bes. 1991, S. 136ff.) unterscheidet folgende Stufen, für die im Blick auf das Lebensalter keine eindeutigen Festlegungen zu treffen, sondern nur grobe Anhaltspunkte anzugeben sind (ab Stufe 2 kommen alle Stufen auch im Erwachsenenalter vor):

Stufe des ersten Glaubens (vorsprachlich, Bereich des Grundvertrauens);

Stufe 1: intuitiv-projektiver Glaube (phantasiebestimmt, folgt nicht den Gesetzen der Erwachsenenlogik); (Vorschulalter)

Stufe 2: mythisch-wörtlicher Glaube (wörtliches Verständnis religiöser Aussagen und Symbole, mythologisches Weltbild); (etwa ab dem 6. Lebensjahr)

Stufe 3: synthetisch-konventioneller Glaube (Orientierung an Konventionen statt an persönlich-reflektierten Überzeugungen ergibt den synthetischen Charakter dieser Stufe); (etwa ab dem frühen Jugendalter)

Stufe 4: individuierend-reflektierender Glaube (Traditionskritik und Entmythologisierung religiöser Symbole durch Übersetzung in rationale Begriffe, Betonung des Selbst als Ausgangspunkt von Gewißheit); (etwa ab dem späten Jugendalter)

Stufe 5: verbindender Glaube (dialogische Haltung und Offenheit gegenüber unterschiedlichen Traditionen, „zweite Naivität“, Ansätze komplementären Denkens); (nicht vor dem Erwachsenenalter)

Stufe 6: universalisierender Glaube (Aufhebung der paradoxen Spannungen von Stufe 5 in absoluter Liebe und Gerechtigkeit).

FOWLER hat die Entwicklung von Sinn bzw. des „Glaubens“ unter *sieben* miteinander verbundenen *Aspekten* untersucht. Zu diesen Aspekten gehören zunächst die bekannten Entwicklungssequenzen der kognitiven sowie der Sozial- und Moralentwicklung (PIAGET, SELMAN, KOHLBERG). Im vorliegenden Zusammenhang besonders bedeutsam ist jedoch die von FOWLER sog. Entwicklung des „*Weltzusammenhangs*“ (world coherence), die sich auf Wahrnehmung, Verständnis, Interpretation und Darstellung der Erfahrung von Welt bezieht. FOWLER stellt fest, daß jeder Stufe auch eine bestimmte Form der Deutung des Weltzusammenhangs entspricht (vgl. besonders deutlich FOWLER/JARVIS/MOSELEY 1986):

Auf der *intuitiv-projektiven Stufe* sind dies *einzelne Episoden*, die als jeweils für sich stehende und in sich abgeschlossene Ereignisse erfahren werden. Eine geschlossene

Ordnung von Raum und Zeit ist dabei noch nicht bestimmend. Phantasie und Realität vermischen sich.

Auf der *mythisch-wörtlichen Stufe* wird die Welt als linear, geordnet und zusammenhängend angesehen. Die Darstellung ist ausschließlich *narrativ*. Sie bedient sich konkreter Geschichten, in denen die Ereignisse in *dramatischer Form* zusammengefügt werden. Bezeichnend für diese Stufe ist die Einbettung *in* Geschichten: Die Person geht auf dieser Stufe gleichsam in die Geschichten auf – daß es sich bei Geschichten um Konstruktionen mit Autoren handelt, wird noch nicht beachtet.

Bei der *synthetisch-konventionellen Stufe* erhält der „Weltzusammenhang“ erstmals die Form eines *Systems*, das allerdings noch *nicht* in *reflektierter* Form, sondern nur „hinter dem Rücken“ des Menschen (*tacit system*) und in Form übernommener Symbole wirksam ist. Daraus ergibt sich eine spezifische Tendenz zu Vorurteilen, die dem konventionellen Charakter dieser gesamten Stufe entspricht. Im Zentrum stehen Probleme zwischenmenschlicher Natur.

Die *individuierend-reflektierende Stufe* geht dagegen mit einer *bewußten und expliziten Systembildung* einher. Eine bestimmte ‚Ideologie‘ (im Sinne E. H. ERIKSONS als jugendtypischer Denkstil) oder Deutung von Welt und Geschichte wird bewußt gewählt und in begrifflicher Form artikuliert. Das schließt die Einsicht in die Grenzen und inneren Zusammenhänge des Systems ein.

Die *verbindende und universalisierende Stufe* erbringt demgegenüber vor allem die Möglichkeit, *mehrere Systeme* zugleich ins Auge zu fassen und sie nicht nur gegeneinander auszuspielen. Unterschiedliche Deutungen werden als komplementär betrachtet und miteinander verknüpft. Zu diesem Zweck wird sowohl auf symbolische als auch begriffliche Vermittlungen zurückgegriffen.

So gesehen erscheint die Biographie als Abfolge sich wandelnder Sinnwelten. In jede dieser Welten geht eine bestimmte Form der Organisation von Erfahrung ein, und jede Form der Sinnkonstruktion läßt nur bestimmte Arten autobiographischer Reflexion zu. Die *autobiographische Konstruktion* besitzt *entwicklungsbezogene Voraussetzungen* (vgl. SCHWEITZER 1990, S. 305 ff.). Daher lassen sich die Stufen als hermeneutische Perspektive für die Deutung autobiographischer Zeugnisse heranziehen – und zwar sowohl für die Frage, aus welcher entwicklungsbedingten Perspektive heraus solche Zeugnisse entstanden sind, als auch im Blick auf die biographisch früheren Erfahrungen, die sich in der Erinnerung oft in einer Weise niedergeschlagen haben, die die damalige Form der Sinnerfahrung noch erkennen läßt (vgl. FOWLER/LOVIN 1980).

An dieser Stelle ist noch hinzuweisen auf eine Reihe verwandter Arbeiten zur religiösen Entwicklung sowie zur Sinnentwicklung, die ebenfalls im Umkreis der kognitiv-strukturellen Psychologie entstanden sind.

Von ähnlichen Voraussetzungen wie FOWLER ausgehend hat R. KEGAN (1986) eine evolutive Psychologie des Selbst vorgelegt, bei der der Prozeß der Sinnkonstruktion (*meaning making*) im Zentrum steht. Dieser Theorie zufolge bildet sich das Selbst stufenförmig im Durchlaufen verschiedener Plateaus der Sinnkonstruktion heraus. Sinnkonstruktion und Sinnerfahrung werden dabei in ihrer allgemeinspsychologischen – und also nicht nur religionspsychologischen – Bedeutung erkennbar.

R. DÖBERT und G. NUNNER-WINKLER haben untersucht, welche Motive für Suizid Jugendliche anderen Menschen zuschreiben bzw. zuzuschreiben in der Lage sind. Auf diese Weise sollte geklärt werden, was Leben nach dem Urteil Jugendlicher sinnvoll macht und wann sein Sinn verwirkt scheint. Ähnlich wie FOWLER stoßen sie dabei auf

eine stufenförmige Entwicklung in der Wahrnehmung und Konstruktion von Lebenssinn, die von punktuellen Anlässen äußerlicher Art über die sich nur allmählich herausbildende Einsicht in die subjektive und gesellschaftliche Vermitteltheit solcher Anlässe bis hin zu übergreifenden Motivationslagen und vielperspektivischen Sichtweisen verläuft (DÖBERT/NUNNER-WINKLER 1982, S. 346 ff.; vgl. dies. 1984).

Im Blick auf die Forschung zur religiösen Entwicklung im engeren Sinne, die sich nicht nur auf einen allgemeinen Sinn- oder Glaubensbegriff stützt, sondern auf eingrenztere Fragestellungen im Bereich religiöser Vorstellungen und Verstehensweisen gerichtet ist, kann zunächst eine breite Forschung im Anschluß an den englischen Religionspädagogen und -psychologen R. GOLDMAN (1964) genannt werden (Überblick bei SLEE 1989). Dazu kommen in neuerer Zeit vor allem die in Fribourg/Schweiz betriebenen Untersuchungen zum „religiösen Urteil“, zur Entwicklung von Symbolen und zum Weltbild von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen (OSER/GMÜNDER 1984, OSER 1989, BUCHER 1990, REICH 1987).

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß die biographisch feststellbare religiöse Entwicklung als Entwicklung von Sinn keineswegs einen Sonderbereich bildet, der nur etwa für Religionswissenschaft und Theologie bedeutsam wäre. Die von der biographischen Erfahrung bestimmte und diese wiederum bestimmende Entwicklung *kann* als allgemeinmenschliches Phänomen dargestellt und untersucht werden. So gesehen ist die Entwicklung von Sinn konstitutiv mit der Bildung des Selbst in der Beziehung zur Welt verbunden. Sie markiert eine pädagogische Aufgabe und damit auch einen Fragehorizont pädagogischer Biographieforschung.

4. Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung kirchlicher Religion

Die bislang aufgenommenen Ergebnisse weisen darauf hin, daß heute vor allem die *individuelle* Religion für die Lebensgeschichte bedeutsam ist. Dieses Bild entspricht nicht nur den Ergebnissen der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung (vgl. u. a. BERGER 1980, LÜBBE 1986, KAUFMANN 1989), sondern läßt sich auch im Sinne der in der modernen Gesellschaft ganz allgemein wirkenden Individualisierungstendenzen verstehen (BERGER/BERGER/KELLNER 1975, BECK 1986). Um so bemerkenswerter muß es sein, daß sich trotz aller Individualisierung und Kirchendistanz eine von der Kirche als Institution getragene *rituelle Begleitung des Lebenslaufs* bis heute hartnäckig durchgehalten hat (vgl. MATTHES 1975). Bei Geburt, Erwachsenwerden, Eheschließung und Tod werden noch immer in sehr hohem Maße die entsprechenden kirchlichen Angebote wahrgenommen. Für die alte Bundesrepublik gesprochen, in der bis Ende der 80er Jahre die Kirchenmitgliedschaft in der Bevölkerung zwischen 80 und 90% (!) lag, wurden beispielsweise mehr als drei Viertel aller Kinder und Jugendlichen – für die evangelischen Jugendlichen gesprochen – getauft und konfirmiert und nahmen übrigens auch teil am schulischen Religionsunterricht (vgl. HANSELMANN/HILD/LOHSE 1984; s. auch FEIGE 1990).

Diesem hohen Maß der Beteiligung an kirchlichen Angeboten entspricht im ganzen keine betont religiöse Sozialisation. Institutionell wenig abgesicherte Angebote etwa der kirchlichen Jugendarbeit oder der Kinderkirche werden nämlich nur von Minderheiten (10–15% eines Jahrgangs) angenommen. Ähn-

liches gilt für die religiöse Erziehung in der Familie, die jedenfalls in ihrer herkömmlichen, der Kirche verpflichtenden Form abzunehmen scheint (s. zuletzt EBERTZ 1988, zur Diskussion SCHWEITZER 1989).

Man muß diesen in gewisser Weise widersprüchlichen Befund wohl so interpretieren, daß – sei es *paradoxerweise* oder als *Kompensation* – auch bei einem hohen Grad der Individualisierung noch ein starkes Bedürfnis nach rituell-institutionalisierter Begleitung für den Lebenslauf bestehen kann. Jedenfalls dürfen die Abstoßungstendenzen individueller Religion gegenüber der Kirche als Institution nicht vorschnell als Beleg einer überhaupt (ver-)schwindenden Bedeutung von Kirche für Lebenslauf und Lebensgeschichte genommen werden³.

5. Religion als Gegenstand pädagogischer Forschung

Die Forderung, die religiöse Dimension bei der pädagogischen Biographieforschung nicht außer acht zu lassen, führt vor die Frage, *wie* Religion Gegenstand pädagogischer Forschung sein kann. Dabei ist davon auszugehen, daß sich die Pädagogik heute ihrem ganzen Selbstverständnis nach keiner bestimmten Religion mehr verschreiben kann, sondern sich weithin als weltanschaulich neutrale und pluralistisch verfaßte Wissenschaft versteht (zur weiteren Diskussion vgl. OELKERS 1990 sowie NIPKOW i. vorl. Heft). Dieses Selbstverständnis muß jedoch kein prinzipielles Hindernis darstellen: Zumindest als *Gegenstand* kann Religion auch von einer sich selbst nicht religiös verstehenden Wissenschaft aufgenommen werden. Die Pädagogik kann den religiösen Gegenstand mit nicht-religiösen Methoden behandeln, indem sie ihn eben aus pädagogischer und nicht aus theologischer Perspektive betrachtet. Bei E. SPRANGER beispielsweise geschieht dies – wie oben erwähnt – so, daß die Frage nach der *Wahrheit* der religiösen Überzeugung eingeklammert wird.

Auf normative Aussagen muß bei einer nicht-religiösen Behandlung von Religion durch die Pädagogik trotzdem nicht verzichtet werden. Es bleibt vielmehr möglich und ist sogar erforderlich, religiöse Sinngebungen von ihren *pädagogischen Voraussetzungen und Folgen* her zu beurteilen. Dabei wird die Pädagogik zwar in Kauf nehmen müssen, daß ihre Adressaten einer allein pädagogisch begründeten Empfehlung in religiösen Fragen nicht unbedingt Folge leisten werden (man denke als Extremfall nur an fundamentalistische Gruppierungen und an deren Erziehungspraktiken!) – an der Möglichkeit pädagogisch begründeter Aussagen ändert sich dadurch aber nichts.

Eine sich ausdrücklich *nicht* religiös oder theologisch verstehende, vom Wahrheitsgehalt religiöser Überzeugungen abstrahierende pädagogische Beschäftigung ist also denkbar und ist insofern auch sinnvoll, als sie die pädagogische Thematisierung von Erziehungszusammenhängen erlaubt, die sonst aufgrund ihrer religiösen Einbindung unreflektiert blieben. Die nicht-religiöse Thematisierung von Religion stößt freilich, aus methodologischen Gründen, an eine *Grenze*. Wie insbesondere die Hermeneutik im Anschluß an H.-G. GADAMER betont, ist Fremdverstehen nur in dem Maße möglich, in dem der Verstehende bereit ist, die im zu Verstehenden erhobenen Geltungsansprüche probeweise *für sich selbst* zu übernehmen. Von Verstehen kann dann erst ge-

sprochen werden, wenn die fraglichen Geltungsansprüche entweder bejaht oder aber in geprüfter Weise verneint werden. Für die pädagogische Biographieforschung bedeutet dies, daß sie im Zusammenhang von Lebensgeschichte und Religion zuletzt doch einem Phänomen begegnet, das der Interpretation mehr abverlangt als eine objektivierend-distanzierte Haltung. Pädagogische Biographieforschung, die sich auf den weithin vergessenen Zusammenhang von Lebensgeschichte und Religion einlassen will, wird sich dem Risiko des selbst religiös Fragens und Prüfens nicht entziehen können. Darin aber entspricht sie ihrem Gegenstand, der gerade im Falle der Biographie und der autobiographischen Reflexion von fließenden Grenzen bestimmt ist und der überraschende Begegnungen verspricht.

Anmerkungen

- 1 Der im folgenden genannte K. PH. MORITZ war Herausgeber des „Magazin(s) für Erfahrungsseelenkunde“, das zwischen 1783 und 1793 erschien.
- 2 Hier wie im folgenden spielt der Sinnbegriff eine wesentliche Rolle als Bezeichnung religiöser Bezüge. Das entspricht der heutigen Verwendung des Sinnbegriffs sowie einem Verständnis von Religion, für das diese nicht oder wenigstens nicht ausschließlich an bestimmten Inhalten, Traditionen oder Institutionen festzumachen ist, sondern anthropologisch offen als Orientierungsbedürfnis mit transzendtem Horizont bestimmt werden muß (zur Problematik dieser Verwendung des Sinnbegriffs und des entsprechenden Religionsverständnisses vgl. SAUTER 1982).
- 3 Die Frage nach der kirchlichen Sozialisation und deren Wirkungen kann hier nicht weiter verfolgt werden. Die differenziertesten Analysen bietet A. FEIGE (1982, 1990).

Literatur

- ALHEIT, P.: Religion, Kirche und Lebenslauf. Überlegungen zur „Biographisierung“ des Religiösen. In: *Theologica Practica* 21 (1986), S. 130–143.
- AUGUSTINUS: *Confessiones*. Bekenntnisse. Lateinisch-Deutsch. Übers. v. J. BERNHART. München ³1966.
- BAACKE, D./SCHULZE, T. (Hrsg.): *Aus Geschichten lernen. Zur Einübung pädagogischen Verstehens*. München 1979.
- BAACKE, D./SCHULZE, T. (Hrsg.): *Pädagogische Biographieforschung. Orientierungen, Probleme, Beispiele*. Weinheim/Basel 1985.
- BAHRDT, C.F.: *Philanthropinischer Erziehungsplan oder vollständige Nachricht von dem ersten wirklichen Philanthropin zu Marschlins*. Frankfurt/M. 1776.
- BASEDOW, J.B.: *Anstatt der Vorrede: Abhandlung von dem Unterrichte der Kinder in der Religion*. In: ders.: *Methodischer Unterricht der Jugend in der Religion und Sittenlehre der Vernunft nach dem in der Philalethie angegebenen Plane*. Altona 1764, S. III–LXII.
- BECK, U.: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/M. 1986.
- BERGER, P.: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt/M. 1980.

- BERGER, P./BERGER, B./KELLNER, H.: Das Unbehagen in der Modernität. Frankfurt a.M./New York 1975.
- BOHNE, G.: Die religiöse Entwicklung der Jugend in der Reifezeit. Aufgrund autobiographischer Zeugnisse. Leipzig 1922.
- BUCHER, A. A.: Symbol – Symbolbildung – Symbolerziehung. Philosophische und entwicklungspsychologische Grundlagen. St. Ottilien 1990.
- BÜHLER, CH.: Das Seelenleben des Jugendlichen. Versuch einer Analyse und Theorie der psychischen Pubertät (1921). Frankfurt/M. 1975.
- DÖBERT, R./NUNNER-WINKLER, G.: Formale und materiale Rollenübernahme: Das Verstehen von Selbstmordmotiven im Jugendalter. In: EDELSTEIN, W./KELLER, M. (Hrsg.): Perspektivität und Interpretation. Beiträge zur Entwicklung des sozialen Verstehens. Frankfurt/M. 1982, S. 320–374.
- DÖBERT, R./NUNNER-WINKLER, G.: Die Bewältigung von Selbstmordimpulsen im Jugendalter. Motiv-Verstehen als Dimension der Ichentwicklung. In: EDELSTEIN, W./HABERMAS, J. (Hrsg.): Soziale Interaktion und soziales Verstehen. Beiträge zur Entwicklung der Interaktionskompetenz. Frankfurt/M. 1984, S. 348–380.
- DREHSEN, V.: Lebensgeschichtliche Frömmigkeit. Eine Problemskizze zu christlich-religiösen Dimensionen des (auto-)biographischen Interesses in der Neuzeit. In: SPARN, W. (Hrsg.), 1990, S. 33–62.
- EBERTZ, M. N.: Heilige Familie? Die Herausbildung einer anderen Familienreligiosität. In: DJI (Hrsg.): Wie geht's der Familie? Ein Handbuch zur Situation der Familien heute. München 1988, S. 403–414.
- ERIKSON, E. H.: Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze. Frankfurt/M. 1974.
- ERIKSON, E. H.: Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie. Frankfurt/M. 1975.
- ERIKSON, E. H.: Lebensgeschichte und historischer Augenblick. Frankfurt/M. 1977.
- FEIGE, A.: Erfahrungen mit Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zur Kirche. Hannover ²1982.
- FEIGE, A.: Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeiten im problemgeschichtlichen Kontext der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945. Gütersloh 1990.
- FOWLER, J. W.: Glaubensentwicklung. Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit. München 1989. (a)
- FOWLER, J. W.: Die Berufung der Theorie der Glaubensentwicklung: Richtungen und Modifikationen seit 1981. In: NIPKOW, K. E./SCHWEITZER, F./FOWLER, J. W. (Hrsg.), 1989, S. 29–47. (b)
- FOWLER, J. W.: Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn. Gütersloh 1991.
- FOWLER, J. W./JARVIS, D./MOSELEY, R. M.: Manual for Faith Development Research. Atlanta 1986. (Manuskriptdruck)
- FOWLER, J. W./LOVIN, R. W.: Trajectories in Faith. Five Life Stories. Nashville 1980.
- FRAAS, H.-J.: Glaube und Identität. Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse. Göttingen 1983.
- FRISCH, F./HETZER, H.: Die religiöse Entwicklung des Jugendlichen (aufgrund von Tagebüchern). In: Archiv für die gesamte Psychologie 62 (1928), H. 3/4, S. 409–442.
- FUCHS, W.: Konfessionelle Milieus und Religiosität. In: Jugendliche und Erwachsene '85. Generationen im Vergleich. Bd. 1: Biografien, Orientierungsmuster, Perspektiven. Opladen 1985, S. 265–304.
- GOLDMAN, R.: Religious Thinking from Childhood to Adolescence. London 1964.

- GRÄB, W.: Der hermeneutische Imperativ. Lebensgeschichte als religiöse Selbstausslegung. In: SPARN, W. (Hrsg.), 1990, S. 79–89.
- GROEBEN, N./WAHL, D./SCHLEE, J./SCHEELE, B.: Forschungsprogramm Subjektive Theorien. Eine Einführung in die Psychologie des reflexiven Subjekts. Tübingen 1988.
- GRÖZINGER, A./LUTHER, H. (Hrsg.): Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion. München 1987.
- HANSELMANN, J./HILD, H./LOHSE, E. (Hrsg.): Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh 1984.
- HEIMBROCK, H.-G.: Entwicklung und Erziehung. Zum Forschungsstand der pädagogischen Religionspsychologie. In: Jahrbuch der Religionspädagogik 1 (1985), S. 67–85.
- HEINZE, T./KLUSEMANN, H. W./SOEFFNER, H. G. (Hrsg.): Interpretationen einer Bildungsgeschichte. Überlegungen zur sozialwissenschaftlichen Hermeneutik. Bensheim 1980.
- HERRMANN, U.: Die Pädagogik der Philanthropen. In: SCHEUERL, H. (Hrsg.): Klassiker der Pädagogik. Bd. 1: Von Erasmus von Rotterdam bis Herbert Spencer. München 1979, S. 135–158.
- HERRMANN, U.: Biographische Konstruktionen und das gelebte Leben. Prolegomena zu einer Biographie- und Lebenslaufforschung in pädagogischer Absicht. In: Z. f. Päd. 33 (1987), S. 303–323.
- JAUSS, H. R.: Gottesprädikate als Identitätsvorgaben in der Augustinischen Tradition der Autobiographie. In: MARQUARD, O./STIERLE, K. (Hrsg.): Identität. (Poetik und Hermeneutik Bd. 8) München 1979, S. 708–717.
- KAUFMANN, F. X.: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989.
- KEGAN, R.: Die Entwicklungsstufen des Selbst. Fortschritte und Krisen im menschlichen Leben. München 1986.
- KLESSMANN, M.: Identität und Glaube. Zum Verhältnis von psychischer Struktur und Glaube. München/Mainz 1980.
- LÜBBE, H.: Religion nach der Aufklärung. Graz u. a. 1986.
- LUTHER, H.: Identität und Fragment – Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen. In: Theologia Practica 20 (1985), S. 317–338.
- LUTHER, H.: Der fiktive Andere – Mutmaßungen über das Religiöse an Biographie. In: GRÖZINGER, A./LUTHER, H. (Hrsg.), 1987, S. 67–78.
- LUTHER, H.: Das unruhige Herz. Über implizite Zusammenhänge zwischen Autobiographie, Subjektivität und Religion. In: SPARN, W. (Hrsg.), 1990, S. 360–385.
- MATTHES, J.: Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte. Überlegungen zur Struktur volkskirchlichen Teilnahmeverhaltens. In: ders. (Hrsg.): Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance? Konsequenzen aus einer Umfrage. Gelnhausen/Berlin 1975, S. 83–112.
- MIEHLE, A.: Die kindliche Religiosität. Erfurt 1928.
- MINDER, R.: Glaube, Skepsis und Rationalismus. Dargestellt aufgrund der autobiographischen Schriften von Karl Philipp Moritz. Frankfurt/M. 1974.
- MOSER, T.: Gottesvergiftung. Frankfurt/M. 1976.
- MYNAREK, H.: Religiös ohne Gott? Neue Religiosität der Gegenwart in Selbstzeugnissen. Eine Dokumentation. Düsseldorf 1983.
- NASE, E./SCHARFENBERG, J. (Hrsg.): Psychoanalyse und Religion. Darmstadt 1977.
- NIGGL, G. (Hrsg.): Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung. Darmstadt 1989.

- NIPKOW, K. E.: Grundfragen der Religionspädagogik. Bd. 3: Gemeinsam leben und glauben lernen. Gütersloh 1982.
- NIPKOW, K. E.: Lebensgeschichte und religiöse Lebenslinie. Zur Bedeutung des Lebenslaufs in Praktischer Theologie und Religionspädagogik. In: Jahrbuch der Religionspädagogik 3 (1987), S. 3–35.
- NIPKOW, K. E.: Religion in der Pädagogik? Im vorl. Heft.
- NIPKOW, K. E./SCHWEITZER, F./FOWLER, J. W. (Hrsg.): Glaubensentwicklung und Erziehung. Gütersloh ²1989.
- OELKERS, J.: Ist säkulare Pädagogik möglich? In: Der Evangelische Erzieher 42 (1990), S. 23–31.
- OSER, F./GMÜNDER, P.: Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturalistischer Ansatz. Zürich/Köln 1984.
- OSER, F.: Genese und Logik der Entwicklung des religiösen Bewußtseins: Eine Entgegnung auf Kritiken. In: NIPKOW, K. E./SCHWEITZER, F./FOWLER, J. W. (Hrsg.), 1989, S. 48–88.
- PESTALOZZI, J. H.: Wie Gertrud ihre Kinder lehrt, ein Versuch, den Müttern Anleitung zu geben, ihre Kinder selbst zu unterrichten in Briefen (1801). In: ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. A. BUCHENAU u. a. Berlin/Leipzig 1927ff., Bd. 13, S. 181–359.
- REICH, K. H.: Religiöse und naturwissenschaftliche Weltbilder: Entwicklung einer komplementären Betrachtungsweise in der Adoleszenz. In: Unterrichtswissenschaft 15 (1987), S. 321–331.
- RICHTER, J.: Himmel, Hölle, Fegefeuer. Versuch einer Befreiung. Reinbek bei Hamburg 1985.
- RÖSSLER, D.: Grundriß der Praktischen Theologie. Berlin/New York 1986.
- ROUSSEAU, J.-J.: Die Bekenntnisse. Übers. v. A. SEMERAU. München 1978.
- SAUTER, G.: Was heißt: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung. München 1982.
- SCHARFENBERG, J.: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben. Göttingen ⁴1976.
- SCHERF, D. (Hrsg.): Der liebe Gott sieht alles. Erfahrungen mit religiöser Sozialisation. Frankfurt/M. 1984.
- SCHIEDER, R.: Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur. Gütersloh 1987.
- SCHLEIERMACHER, F.: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Hrsg. v. R. OTTO. Göttingen ⁶1967.
- SCHLEIERMACHER, F.: Die Vorlesungen aus dem Jahre 1826. In: ders.: Pädagogische Schriften. Hrsg. v. T. SCHULZE/E. WENIGER. Bd. 1. Düsseldorf/München ²1966.
- SCHNEIDER, G.: Religiöse Erfahrungen in Autobiographien. In: Verkündigung und Forschung 33 (1988), S. 3–29.
- SCHWEITZER, F.: Wandel der Familie – Wandel der religiösen Sozialisation. Veränderte Aufgaben von Schule und Religionsunterricht. In: Religionsunterricht an höheren Schulen 32 (1989), S. 219–227.
- SCHWEITZER, F.: Bekehrung und religiöse Entwicklung. Religionspsychologische Lebenslaufforschung zwischen autobiographischer und sozialwissenschaftlicher Konstruktion. In: SPARN, W. (Hrsg.), 1990, S. 296–314.
- SCHWEITZER, F.: Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter. München ²1991.
- SCHWEITZER, F.: Die Religion des Kindes. Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage. Habil.-Schrift Tübingen 1991; zum Ersch. 1992.
- SCHWEITZER, F./BUCHER, A. A.: Schwierigkeiten mit Religion. Zur subjektiven Wahrnehmung religiöser Entwicklung. In: BUCHER, A. A./REICH, K. H. (Hrsg.): Entwick-

- lung von Religiosität. Grundlagen – Theorieprobleme – Anwendung. Freiburg/Schweiz 1989, S. 121–147.
- SLEE, N.: Kognitiv-strukturelle Untersuchungen zum religiösen Denken. Überblick und Diskussion unter besonderer Berücksichtigung der Forschung im Anschluß an Goldman in Großbritannien. In: NIPKOW, K.E./SCHWEITZER, F./FOWLER, J.W. (Hrsg.), 1989, S. 124–143.
- SPARN, W. (Hrsg.): Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge. Gütersloh 1990.
- SPRANGER, E.: Psychologie des Jugendalters. Leipzig 1925 (zit. nach der 18. Auflage von 1945).
- SZIEGAUD-ROOS, W.: Religiöse Vorstellungen von Jugendlichen. In: Jugendliche und Erwachsene '85. Generationen im Vergleich. Bd. 4: Jugend in Selbstbildern. Opladen 1985, S. 334–386.
- WERBICK, J.: Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie. Zürich 1983.
- ZORN, F.: Mars. München 1977.

Abstract

This article focusses on the relationship between life history and religion and on the meaning of this relationship for education. Starting out from individual religion which is connected with life history (as opposed to religion in church and society), it is shown that this form of religion belongs to the traditional topics of education, even after the Enlightenment. If religion is related to biography and to biographical reflection it has to be taken seriously as part of the object of (educational) biographical research. Subsequently, hermeneutical and empirical results concerning the religious implications of autobiographical reflection and the development of meaning in life history are described in order to support the proposition that religious development can be investigated as a general human phenomenon in a meaningful way. Finally, the question of how religion can still be considered an object of educational research today is taken up.

Anschrift des Autors:

Dr. habil. Friedrich Schweitzer, Neckarhalde 19, D-7400 Tübingen.